

KATHARINA MERTENS FLEURY: **Leiden lesen.** Bedeutungen von *compassio* um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ›Parzival‹ Wolframs von Eschenbach, Berlin, New York: de Gruyter 2006, VII, 267 S., 19 Abb. (Scri-nium Friburgense 21)

In der 2006 erschienenen Dissertation stehen Leiden und Mit-Leiden nicht nur als historische Ausformungen von *compassio*-Konzepten, sondern auch im Sinne einer spezifischen Hermeneutik, einer »Kunst des Verstehens von Leid und Leiden« (S. 4) im Zentrum. Die breit angelegte Studie berührt dabei theologische, histori-

sche und kunstgeschichtliche Aspekte, scheut weder einen Abstecher in die lateinische Marienlyrik noch einen komparatistischen Zugang zur Analyse des ›Parzival‹. Dabei geht es Mertens Fleury gerade nicht um eine umfassende Untersuchung von *compassio*-Diskursen im 12. und 13. Jahrhundert, sondern vielmehr um eine Analyse medial vermittelter Deutungen des Leids (S. 5).

Die Arbeit gliedert sich in drei, in ihren Zugangsweisen deutlich unterschiedene Kapitel, wobei das erste Kapitel das Konzept der *compassio* aus theologischer Perspektive beleuchtet, im zweiten ein historisch-kunstgeschichtlicher Zugang gewählt wird und das dritte aus einer Analyse der Konzepte ›Leid‹ und ›Mit-Leiden‹ in Wolframs ›Parzival‹ besteht. Zunächst unternimmt die Autorin den Versuch einer Ausdifferenzierung des Begriffs der *compassio* in eine »praktisch-ethische[ ] Grundform« (S. 13–20) – so beispielsweise in den Paulusbriefen, bei Petrus Lombardus und Abaelard – und eine »affektive[ ] Grundform« (S. 20–28) – besonders bei Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor. Als »praktisch-ethisch« definiert Mertens Fleury eine zumindest ideelle Partizipation an der Passion Christi (*participatio*) wie auch die Angleichung an das während der Passion erfahrene Leid (*conformatio*). Dabei ist die Passionsnachfolge, das Mit-Leiden mit Christus, gekoppelt an die Hoffnung auf Lohn in der jenseitigen Welt (S. 15). Diese spezifische Korrelation von Leid und Lohn lasse sich allerdings nicht nur für die ›praktisch-ethische‹ Form von *compassio* ausmachen, sondern auch für die ›affektive‹. Ähnlich wie bei der ersten Grundform steht auch hier die Vorstellung einer *conformatio* im Zentrum, ist aber wesentlich stärker affektiv ausgeprägt und an die Erfahrung eigenen Leids zurückgebunden. Indem eben diese Erfahrung mit der des Gegenübers verglichen wird, ist Mitleiden möglich; die Form beinhaltet damit auch eine hermeneutische Komponente, nämlich die eines »gegenseitigen, mitfühlenden Verstehens« (S. 25).

In einem nächsten Schritt zeigt die Autorin dann die Umsetzung affektiver *compassio* in der Gattung der lateinischen Marienklage. Exemplarisch greift sie hierfür auf den ›Planctus ante nescia‹ des Gottfried von St. Viktor aus dem 12. Jahrhundert und auf den um 1200 entstandenen ›Quis dabit‹-Traktat zurück. Dabei konstatiert sie eine sukzessive Durchdringung der verschiedenen Erzählebenen durch den Mitleids-Affekt. Insbesondere beim narrativen Text treten auf der Handlungs-, wie auch der Figuren- und Erzählebene immer wieder implizite und explizite Aufforderungen an die Rezipienten zur compassionalen Anteilnahme am Leid Marias in den Vordergrund. Es entsteht ein Effekt der Fusionierung verschiedener Erzählebenen (S. 36). Auch an lateinischen Texten des deutschsprachigen Raums kann Mertens Fleury die Bearbeitung von Konzepten affektiver *compassio* zeigen, so im ›Commentarius Aureus‹ Gerhochs von Reichersberg (zwischen 1144 und 1167/68) und dem ›Libellus de locis sanctis‹ Theoderichs (1169–1174). Hier arbeitet sie nochmals die hermeneutische Komponente affektiver *compassio* heraus und resümiert:

»Feststellbar ist, dass affektive *compassio* in verschiedenste Textgattungen integriert wurde, sich das Spektrum vom Bibelkommentar über paränetische Texte bis hin zur Chronik spannt; sie entfaltet sich in der Marienklage sogar in lyrischer, dramatischer und narrativer Form und kann handlungstragende und poetologische Funktionen übernehmen« (S. 47).

Im historisch-kunstgeschichtlichen Teil fokussiert Mertens Fleury die Umsetzung von *compassio*-Konzepten in einem höfischen Umfeld. Dabei rückt sie insbesondere die Verbindungen des Landgrafenhofes Hermanns I. zum Kloster Reinhardsbrunn und dem Zisterzienserkloster St. Katharinen in den Vordergrund, da

sie die Luxuspsalterien, den ›Elisabethpsalter‹ und den ›Landgrafenpsalter‹, als Produkte der sozialen Beziehungen des Hofes zu den Klöstern betrachtet (S. 51). Zwar kann sie die zum Teil engen Verbindungen Hermanns mit dem Klerus deutlich aufzeigen, muss aber einräumen, dass die Überlieferungssituation eine Rekonstruktion der Vermittlungswege geistlicher Konzepte kaum zulässt (S. 54). Dann geht die Autorin zu einer detaillierten Beschreibung des ›Landgrafenpsalters‹ über. Freilich spielen, wie sie zu bedenken gibt, im ›Landgrafenpsalter‹ Konzepte von Leiden und Mitleiden kaum eine Rolle (S. 69). Welche Funktion hat aber seine Darstellung dann im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand? Im Falle des ›Elisabethpsalters‹ ist dies indes ganz deutlich: Bereits der Einband, so Mertens Fleury, hebe das Leiden als Thema hervor. Bei den Märtyrer- und Passionsminiaturen perspektiviert die Autorin die Aspekte von Leidenspartizipation und Leidensnachfolge Christi, wobei sie eine Unterscheidung zwischen äußerer und innerer wie auch praktisch-ethischer und affektiver *compassio* feststellt (S. 83). Die Miniaturen im Hauptteil des Psalters vermitteln einerseits Konzepte vorbildlichen Mitleidens, andererseits kommt ihnen eine kommentierende Funktion zu, die durch die implizite Aufforderung zu Angleichung und Nachvollzug der dargestellten Leiden an ein gewisses Erfahrungspotential des Rezipienten gekoppelt ist (S. 86f.). Abschließend zeigt Mertens Fleury an den Miniaturen im Gebetsteil des Psalters, wie sie im Sinne einer Hoffnung auf ein jenseitiges *conregnare* wie für den Entwurf der *vita mixta* als Ideal höfischer Lebensführung funktionalisiert werden. Zusammenfassend stellt sie fest,

»dass die geistlichen Konzepte – darunter auch die praktisch-ethische und affektive *compassio* – sich nicht nur zur Integration in den höfischen Kontext prinzipiell eignen, sondern sogar Teil der Ontologie höfischer Laien werden sollen« (S. 108).

Im ›Parzival‹-Teil fragt die Autorin, ob sich darin zu den bisher aufgezeigten Konzepten Analogien nachweisen lassen. Mit der Leidens- und Mitleidensthematik sei nicht nur einer der zentralen Aspekte im ›Parzival‹ gegeben, sondern es lasse sich anhand der verändernden Leidens- und Mitleidensfähigkeit eine mögliche Entwicklung des Protagonisten aufzeigen, die freilich von der neueren Forschung verstärkt in Frage gestellt wurde:<sup>1</sup> Dagegen zielt Mertens Fleury auf die Beschreibung neuer Bedeutungsgebungen im Kontext von *compassio*-Konzepten (S. 123). Dazu zieht sie ebenfalls Wolframs Vorlage, den ›Conte du Graal‹ von Chrétien de Troyes, als Vergleich heran. Indem sie eine »offene Lektüre« (S. 124) des Prologs vorschlägt, kommt sie zu dem Ergebnis, dass der Text eine Haltung des Mitgehens vom Rezipienten verlange (S. 129). Die in den vorangehenden Teilen herausgearbeiteten Konzepte von *participatio* und *conformatio* umschreiben der Autorin zufolge die im Prolog geforderten Rezeptionshaltungen. Jedoch stellt sich die Frage, ob man damit der Opazität des Romans und dem poetologischen Programm des Prologs gerecht werden kann. Tatsächlich scheinen die betreffenden Passagen eher eine Randbedeutung für die Untersuchung im Ganzen zu haben, denn Mertens Fleury geht es im Folgenden um die Sinnzuschreibungen, mit denen Leiderfahrungen vor allem in der Figureninteraktion unterlegt werden (S. 130). So stellt sie zunächst Motive des Leidens und Mit-Leidens im Kontext der Belagerung von Pelrapeire dar, wobei Erzähler und Erzähltes in einer »Relation der Ähnlichkeit«

<sup>1</sup> So z.B. Walter Haug: Parzival ohne Illusionen, in: DVjs 64 (1990), S. 199–217, hier S. 210.

(S. 134) verbunden seien. Anlässlich von Parzivals Versagen auf der Gralsburg entwickelt Mertens Fleury die These, dass Parzivals Erkenntnis und Wahrnehmungsfähigkeit des Leidens prozesshaft verlaufe (S. 139), wobei der Fokus auf der Entwicklung von Empathie, von affektiver Leidenspartizipation liegt. Dies kann für die Begegnungen mit Sigune, die Einkehr Parzivals bei Trevrizent und an den Kommentaren Cundries gegenüber dem Artushof aufgezeigt werden. Zunehmend würden über das ihnen widerfahrene, untröstliche Leid die Figuren Parzival und Anfortas parallelisiert. Nicht ganz leuchtet dagegen die Behauptung einer Annäherung Parzivals an die Leiden Christi während der Passion ein, wie sie die Autorin vor allem an den Äußerungen Parzivals auf dem Plimizoel und an der »Metaphernfolge« in seiner Rede am Karfreitag festzumachen sucht (S. 186). Dennoch erscheint der Vorschlag, Parzivals Berufung zum Gralskönig vor dem Hintergrund der theologischen *compassio*-Lehren zu perspektivieren (S. 189), als sinnvoller Erklärungsansatz im Hinblick auf eine der wohl schwierigsten Fragen in der »Parzival«-Forschung:

»Parzival schafft [...] das Leiden nicht grundsätzlich aus der Romanwelt, doch wird an dieser Figur das integrative, distanzüberwindende und sinnbildende Potential des Mitleidaffekts entwickelt und demonstriert« (S. 196).

Allein die schiere Fülle des bearbeiteten Corpus beeindruckt. Jedoch mag der Gedanke erlaubt sein, ob nicht an der einen oder anderen Stelle eine Eingrenzung des bearbeiteten Materials zugunsten breiterer Detailstudien sinnvoll gewesen wäre. Insbesondere im »Parzival«-Teil der Untersuchung zeigt sich dies deutlich: So werden für die *compassio*-Thematik relevante Aspekte wie beispielsweise das Phänomen des Nachsterbens in den Minnebeziehungen leider ausgespart. Dennoch leistet die Arbeit nicht nur einen Beitrag im Hinblick auf die Art und Weise, in der geistliche Diskurse in zeitgenössische lateinische und volkssprachliche Dichtung einfließen, sondern kann darüber hinaus einen wichtigen Impuls in Bezug auf die Frage nach einer möglichen »inneren Umkehr« des Protagonisten von Wolframs Roman liefern.

Julia Richter, M. A., Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 9, CH-8001 Zürich.